

# Članci / Articles

---

## Was heißt »Immanenz der Formen« bei Aristoteles?

---

THOMAS BUCHHEIM

Ludwig-Maximilians-Universität – Philosophie-Department  
Geschwister-Scholl-Platz, D-80539 München  
Thomas.Buchheim@lrz.uni-muenchen.de

Original paper  
Received: 29-03-02 Accepted: 06-05-02

**ZUSAMMENFASSUNG:** »Immanenz der Form« – die genaue Bedeutung dieser berühmtesten Selbstcharakterisierung der aristotelischen Philosophie ist bislang so gut wie unerforscht. Der Aufsatz zeigt, dass Immanenz weder Enthaltensein, noch Inhärenz, noch räumliches Umschlossensein, noch einzig und allein Ungetrenntheit von Materie bedeuten kann. Vielmehr handelt es sich um einen Spezialfall der Ungetrenntheit derart, dass die Form als etwas begrifflich Getrenntes dennoch eine volle Definition des konkreten Gegenstands leistet, der die Form besitzt. Dies ist, wie durch eine Analyse von *Metaph.* VII 11 in Auseinandersetzung mit Thesen von Michael Frede und Robert Heinaman demonstriert wird, möglich kraft der *kausalen Rolle*, die die Form in diesen Fällen für den konkreten Gegenstand zu spielen hat. Zugleich ist klar, dass nur *lebendige Formen* in diesem Sinn immanent sein können, nicht aber mathematische oder artifizielle Formen. Immanente Formen sind deshalb nach Aristoteles ausschließlich Seelen von materiellen Lebewesen. Immanenz einer Form läßt sich infolgedessen auch nach dem Muster von *De anima* als die Lebensaktivität eines materiell existierenden Körpers beschreiben.

**STICHWORTE:** Aristotelische *Metaphysik*, Form und ihre kausale Relevanz, Substanz, Seele als Tätigkeit, Definition der materiellen Wesen, Lebewesen.

Die »Immanenz der Formen« ist eines der berühmtesten Stichworte zur Kennzeichnung der aristotelischen Philosophie und kontrastiert sie in fast sprichwörtlicher Kürze gegenüber der platonischen, die ebenso formelhaft durch einen »Chorismos«, d.h. eine Abtrennung der Form von den Dingen

der erfahrbaren Welt beschrieben wird. Beides sind Charakterisierungen, die nicht nur in Abhandlungen professioneller Interpreten der klassischen Philosophie in Gebrauch sind, sondern ganz allgemein in Kunst und Literatur. Ich erinnere nur an das bekannteste Beispiel, Raffaels Bild »Die Schule von Athen«, auf dem die beiden großen Philosophen durch ihre beiden großen Gesten geradezu identifiziert werden: Platon zum Himmel deutend, der Welt etwas verheißend und von außen hinzubringend; Aristoteles aufs Gegebeneweisend und hier bei uns auf Erden – wie Goethe es formuliert – »sich nach dem Grund erkundigend«.<sup>1</sup>

Bei aller zugegebenen Verständlichkeit dieser Charakterisierung des Aristoteles kann es verwundern, daß in der immensen Auslegungsliteratur der Gegenwart kaum je der Versuch gemacht wird, etwas Näheres darüber zu sagen, was »Immanenz der Formen« eigentlich heißt und ob damit etwas spekulativ Erschließendes für die Philosophie des Aristoteles gesagt ist. Es handelt sich ja nicht nur um eine Formel der Interpreten, sondern um eine Selbstbeschreibung der Theorie durch ihren Autor – und dies an einem Gipfelpunkt seiner Reflexionen zum Wesen der Substanz im VII. Buch der *Metaphysik*. Die einschlägige Stelle aus dem 11. Kapitel lautet: »die [primäre] Substanz ist die inseiende Form (τὸ εἶδος τὸ ἐνόν), aus welcher mit der Materie die konkrete Substanz begriffen wird« (1037a 29 f.).<sup>2</sup>

Was also heißt »Insein« für eine Form? Gibt es Dinge, die keine solche immanente Form haben? Und welche besitzen sie? Ich möchte diese Fragen in drei Schritten beantworten. Zunächst schließe ich einige naheliegende Mißverständnisse bezüglich der Immanenz einer Form aus; sodann unterscheide ich sie als engeren Spezialfall im Verhältnis zu einem weiteren Begriff, nämlich dem der Ungetrenntheit von Materie; hier liegt das eigentlich Neue meiner These. Schließlich deute ich an, wie man das Verhältnis des Inseins mit anderen Grundauffassungen des Aristoteles in Beziehung zu setzen hat, auch wenn ich dies hier nicht mehr näher ausführen und en detail belegen kann.

## 1. Ausschlüsse

»Immanenz der Form« kann, auch wenn sie von der Tradition bisweilen so verstanden wurde, nicht dasselbe besagen wie die Inhärenz einer Eigenschaft in ihrem Träger. Die Inhärenz beschreibt Aristoteles in der Kategorienschrift als »Sein in einem Zugrundeliegenden« (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι); doch erklärt er im selben Atemzug, daß dies nur für die nicht definierenden Eigenschaften einer Substanz gelte und damit gerade die definierende Form

<sup>1</sup> J. W. Goethe: *Farbenlehre*, Historischer Teil (Artemisausgabe Bd. 16, Zürich 1949, S. 346 f.).

<sup>2</sup> Zitate des Aristoteles in eigener Übersetzung nach der Ausgabe von W. D. Ross: *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary, 2 Bde., Oxford 1924.

so zu begreifen sei, daß sie *nicht* auf diese Weise in einem Zugrundeliegenden ist. Immanenz der Form bedeutet somit nicht Inhärenz der sie bestimmenden Eigenschaften in einem zugrundeliegenden Träger.

Als zweite Erklärung für die »Immanenz der Form« ist auszuschließen, daß die Form in dem konkreten Ding sei, wie ein echter Teil im Ganzen. Zwar legt sich diese Auffassung wie von selbst nahe, weil Aristoteles die konkrete oder komposite Substanz als ein »Insgesamtes« (σύνολον) oder gar als ein »Aus-beiden« – nämlich Form und Materie (ἐξ ἀμφοῖν) – zu bezeichnen pflegt. Gegen eine solche Deutung spricht jedoch seine eigene Feststellung, daß Form und Materie immer *gattungsverschiedene* Termini seien (vgl. Met. V 28, cf. VII 17). Was aber verschiedenen Gattungen angehört, das kennt weder eine Zerlegung in gemeinsame Teile noch die gegenseitige Ergänzung zu einem in sich homologen Ganzen. Vielmehr gilt nach Aristoteles, daß Form und Materie *jeweils* die ganze Substanz, wenn auch auf verschiedene Weise, sind. Denn die konkrete Substanz setzt sich einerseits durch und durch aus materiellen Teilen zusammen; andererseits wird sie als das ganze Seiende, das sie ist, durch ihre Form allein definiert.

Mit dem Verhältnis von Teil und Ganzem scheidet zugleich das *räumliche* Enthaltensein der Form in dem von einer materiellen Substanz eingenommenen Raum als Deutung der Immanenz aus. Das heißt freilich nicht, daß die Form nicht »da« sein könnte, wo die konkrete Substanz den Raum erfüllt – das muß sie vielmehr, wenn sie doch *ihre* Form sein soll. Aber sie ist eben nicht ihre Form deshalb, weil sie von ihr räumlich umschlossen wird, sondern aus einem anderen Grund, den wir uns noch klar machen müssen.

Als erste, wenn auch negative These ist daher festzuhalten: Immanenz der Form bedeutet weder dasselbe wie Inhärenz in einem zugrundeliegenden Träger noch bedeutet es, als Teil in einem Ganzen enthalten zu sein, noch auch, einen Ort innerhalb eines größeren Raumvolumens einzunehmen.

## 2. Immanenz der Form als Spezialfall ihrer Ungetrenntheit von Materie

Eine vierte Verständnisart für die Immanenz der Form folgt unmittelbar einem Sprachgebrauch des Aristoteles selbst und ist sowohl in der Tradition des Aristotelismus als auch noch in der modernen Auslegungsliteratur am meisten verbreitet. Sie ist zwar sicher nicht falsch, aber doch auch noch nicht spezifisch genug, um das Charakteristische einer immanenten Form auf den Begriff zu bringen. Ich meine die Deutung der Immanenz als *Ungetrenntheit* der Form von der Materie eines Dinges. Ungetrenntheit bedeutet, daß die Form nur in Verbindung mit der Materie existiert, nicht separat wie platonische Ideen.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Vgl. z.B. Phys. II 2 und De an. I 1. 403 a29-b19.

Das aristotelische Standardbeispiel für die Ungetrenntheit von Formmerkmalen im gesamten Bereich wahrnehmbarer Wirklichkeit ist die »Stupsigkeit« (σιμότης), die einerseits eine gewisse Form benennt – nämlich eine Art von Aufwölbung – diese Form andererseits aber zugleich anbindet und einschränkt auf ein bestimmtes materielles Subjekt, nämlich eine Nase, wie z.B. Sokrates eine besaß. Es gibt demnach die Stupsigkeit nur in der Weise aufgewölbten Nasenfleisches, nicht irgendwie getrennt davon. Die Stupsigkeit ist deshalb nur eine »ungetrennte« Form; ihre Definition besteht in der Wölbung plus der Nase.

Man muß darauf achten, in welcher Weise es das formale Sein (τὸ τί ἦν εἶναι) und den Begriff der Sache gibt, weil ohne sie die Untersuchung zu nichts führt. Die Dinge, die definiert werden und die der Was-Frage korrespondieren, existieren aber teils so wie das Stupsige, teils wie das Gewölbte. Der Unterschied zwischen beiden ist, daß das Stupsige inklusive der Materie ist; denn das Stupsige ist eine gewölbte Nase, während die Wölbung ohne wahrnehmbare Materie ist. Wenn also alle natürlichen Gegenstände in gleicher Weise wie das Stupsige begriffen werden – etwa Nase, Auge, Gesicht, Fleisch, Knochen, das Lebewesen überhaupt; ferner Blatt, Wurzel, Rinde und Pflanze überhaupt (denn der Begriff von keinem dieser Dinge ist ohne Bewegung zu definieren, sondern enthält immer eine Materie) – dann ist klar, wie man in den Naturwissenschaften die Was-Frage zu untersuchen und Definitionen aufzustellen hat (Met. VI 1. 1025b28 – 1026a5).

Die Ungetrenntheit als Interpretament der Immanenz hat, wie schon das Standardbeispiel zeigt, allerdings den Nachteil, daß sie auf *alle* begrifflich faßbaren Merkmale eines materiellen Dinges anwendbar ist, sowohl akzidentelle wie auch substantielle. Sie drückt nur so viel aus wie das Vorkommen einer Eigenschaft an einer Materie oder bedeutet – in traditionell scholastischer Sprechweise – das »Informiertsein« (informatio) der Materie durch irgendein beliebiges Formmerkmal. Indessen lehnt es bereits Aristoteles ab, die erwähnte Stupsigkeit oder auch die Wölbung oder Gebogenheit (alles seine Beispiele) als *primär* für das dadurch gekennzeichnete Ding anzuerkennen. Jedoch sollte eine immanente Form ja gerade die *primäre* Substanz oder das primäre Sein der betreffenden Sache angeben. Damit ist auch die zweite negative These plausibel, daß die Immanenz der *Form* insbesondere (im Unterschied zu beliebigen Formmerkmalen) nicht durch deren bloße Ungetrenntheit von der Materie hinreichend genau erfaßt wird.

Damit stellt sich die Frage, wie die spezifische Immanenz einer den Gegenstand definierenden Form sich im Vergleich zur bloßen Ungetrenntheit aller seiner Merkmale von der Materie verhalte. Sie führt direkt in die Problematik des 10. und 11. Kapitels im VII. Buch der *Metaphysik*. Denn wenn – so die dortige Hauptthese des Aristoteles – in der Definition einer Substanz nur Teile der Form selbst enthalten sein dürfen, nicht aber materielle Teile des Konkretums, die ja *irgendwie* auch ihrerseits geformt sind, dann entsteht die Schwierigkeit, wie wir mit Dingen umzugehen haben, die immer und nicht in akzidenteller Weise in einer gleichartigen, so und so bestimmten

Materie vorkommen. In diesen Fällen können wir die Form nämlich weder dadurch, daß sie an *verschiedenen* Materien realisiert wird, als solche erkennen; noch dürfen wir von Materie überhaupt abstrahieren, weil wir damit die Sache selbst in ihrer Identität beschneiden würden.

Die genannte Schwierigkeit besteht insbesondere im Falle der Lebewesen. »Denn ein Lebewesen«, so Aristoteles, »ist etwas Wahrnehmbares und ohne Bewegung nicht zu definieren, deshalb auch nicht ohne materielle Teile« (Met. VII 11. 1036b 28–30). Mit diesem auf Anhieb völlig berechtigt erscheinenden Bekenntnis setzt sich Aristoteles jedoch in deutlichen Widerspruch zu seiner eigenen zusammenfassenden Schlußthese im selben Kapitel. Denn dort stellt er die generelle Gegenbehauptung auf, daß es »von einer konkreten Substanz« »zusammen mit der Materie keine Definition gibt, da deren Grenzen unscharf sind, sondern nur, wenn man sie gemäß ihrer primären Substanz faßt« (VII 11. 1037a 26–28). Die primäre Substanz aber ist, wie eingangs zitiert, die inseiende Form.

Man hat diesen Widerspruch immer bemerkt, aber sehr unterschiedlich auf ihn reagiert: Die einen, klassisch repräsentiert durch Ross<sup>4</sup> und neuerdings wieder David Bostock,<sup>5</sup> belassen es bei einer bloßen Diagnose des Widerspruchs ohne Beschönigung. Andere bekannte Aristotelesforscher entwickeln dagegen verschiedene Strategien, den Widerspruch zu entschärfen. Zum einen läßt sich, wie von Michael Frede<sup>6</sup> und Frede/Patzig in ihrem Kommentar zum VII. Buch vorgeschlagen,<sup>7</sup> die Widersprüchlichkeit des Widerspruchs als solche *abmildern*, indem den beiden Aussagen unterschiedliche Intentionen unterlegt werden. Danach will Aristoteles mit der ersten Formulierung (ein Lebewesen ist nicht definierbar ohne materielle Teile) nur sicherstellen, daß aus seiner Definition *irgendwie ersichtlich* ist, daß es sich um materiegebundene Wesen handeln muß. Während die andere These (ein Konkretum sei nicht definierbar im Verein mit Materie) festlege, daß die materiellen Teile keine veritablen Bestandteile der Definition selbst sein dürfen, um die innere Einheit des so-Definierten nicht zu gefährden. *Wie* indessen das Materiell-Sein des Betreffenden ersichtlich wird, ohne Materie in der Definition zu erwähnen, klärt Frede und klären auch Frede/Patzig nicht weiter auf.

Durch eine andere Strategie wird der Widerspruch nicht nur gemildert, sondern gänzlich behoben, wenn man nämlich die beiden Aussagen auf *verschiedene Definienda* bezieht. Sie wurde von Robert Heinaman (bereits in

<sup>4</sup> S. den Kommentar von Ross, Bd. II, S. 205.

<sup>5</sup> D. Bostock: *Aristotle. Metaphysics*, Books Z and H. Transl. with a Commentary, Oxford 1994, vgl. S. 162 f.; 169; 174 f.

<sup>6</sup> M. Frede: The Definition of Sensible Substances in Met. Z, in: D. Devereux / P. Pellegrin (Hg.): *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris 1990, S. 113–129, s. bes. S. 120–122.

<sup>7</sup> M. Frede / G. Patzig: *Aristoteles Metaphysik Z*, Text, Übers. und Kommentar, 2 Bde., München 1988, s. Bd. II, S. 211–214.

kritischer Absicht gegen Frede-Patzigs Lösung) eingeschlagen.<sup>8</sup> Hiernach handelt die erste Aussage von einer Definition des Konkretums als solchen, das natürlich nicht ohne Materie definiert werden kann, damit aber auch gar keine Definition im strengen Sinn zuläßt. Hingegen handelt die zweite Aussage von der Definition einer *bloßen* Form oder Essenz. Nur sie kann, weil selbst gänzlich ohne materielle Implikation, *anstelle* des Konkreten wahrhaft definiert werden. Der Schönheitsfehler dieser Beseitigung des Widerspruchs liegt allerdings darin, daß Heinaman keine Erklärung dafür anbietet, inwiefern Aristoteles meinen kann, daß die Definition der bloßen Form des Konkreten *zugleich* eine Definition des gesamten Konkretums sei.

So haben alle bisher unterbreiteten Vorschläge, so vernünftig und brauchbar sie angesichts des von Aristoteles selbst geschaffenen Problems sind, doch ihre Schattenseiten. Es ist aber möglich, beide erläuterten Strategien in gewissem Maße zu kombinieren und durch ein weiteres Element so zu ergänzen, daß der Widerspruch ohne Hinterlassung von Folgeproblemen verschwindet. Dies Element ist die bereits angekündigte Unterscheidung der bloßen Ungetrenntheit beliebiger Formmerkmale von der Immanenz einer veritablen Form, die in dem Passus zwischen den beiden widersprüchlich erscheinenden Feststellungen zur Definierbarkeit des Konkretums direkt thematisiert zu werden scheint, die aber erstaunlicherweise von keiner der genannten Interpretationen für die Klärung der gestellten Frage herangezogen wird.

Dort erläutert Aristoteles nämlich einen wichtigen Unterschied zwischen zwei Arten von Definitionsgegenständen und ihren ungetrennten Formen. Die einen sind Dinge mit mathematisch beschreibbaren Formen, wie der Kreis oder das Dreieck; die anderen konkrete Substanzen im eigentlichen Sinn, deren Form nach Aristoteles ihre Seele ist. Der wichtige Unterschied besteht nun darin, daß zwar die *einzelnen* materiellen Dinge, die eine mathematisch beschreibbare Form aufweisen (wie die Bronzekugel oder das Geodreieck), *nicht* als solche definiert werden können. Denn ihr Begriff müßte den Begriff ihrer materiellen Teile enthalten. Hingegen werde in der *Verallgemeinerung* ihrer Form (als Kugel oder Dreieck überhaupt) zugleich von aller Materie abstrahiert und deshalb seien sie als *allgemeine* Formen kraft Abstraktion durchaus ohne materielle Teile zu definieren.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> R. Heinaman: Frede and Patzig on Definition in *Metaphysics Z. 10 and 11*, in: *Phronesis* 42 (1997), S. 283–298, vgl. hier bes. S. 284 u. 294–296.

<sup>9</sup> Der einschlägige Text lautet folgendermaßen: »Warum sind im Falle mathematischer Gegenstände die Begriffe [materieller Teile] nicht Teile ihrer Definition, wie z.B. vom Kreis die Halbkreise? Weil diese Dinge nicht wahrnehmbar sind. Oder macht das gar keinen Unterschied? Denn auch von manchem, was nicht wahrnehmbar ist, gibt es Materie, da es von jedem Ding Materie gibt, das nicht formales Sein und Form an sich selbst ist, sondern ein Dies-Bestimmtes. Vom Kreis im Allgemeinen wird es indessen diese Teile nicht geben, wohl aber von den einzelnen, wie früher gesagt. Denn es gibt zum einen wahrnehmbare, zum anderen denkbare Materie« (VII 11. 1036b32–1037a5).

Verallgemeinerung und Abstraktion von Materie laufen also bei den *mathematica* auf dasselbe hinaus. Verallgemeinert man sie hingegen nicht und definiert sie als einzelne, von Materie ungetrennte Sachverhalte (z.B. die Kugel aus Bronze oder das Dreieck an dieser Raumstelle), so sind sie nach aristotelischer Standardauffassung entweder gar *nicht genau* kugelförmig oder *nicht nur* die entsprechende Form, sondern noch etwas anderes (wie mindestens der bestimmte Ort), durch das ihre streng aufzufassende Identität verfälscht wird. Deswegen *gibt es* die ungetrübten mathematischen Formen als solche überhaupt *nur* in der Abstraktion von Materie, nicht auch als ungetrennte. Meine dritte, nunmehr positive These lautet dementsprechend: Reine mathematische Formen gibt es nur *als Abstrakta*, nicht auch in concreto.

Ganz anders nun bei den konkreten Substanzen, deren Form ihre Seele ist. Bei diesen ist, wie Aristoteles im Anschluß sagt,

die Seele primäre Substanz, der Körper aber Materie, während der Mensch oder das Lebewesen das Aus-beiden ist, und zwar *als allgemein*. Sokrates hingegen und Koriskos [also die *einzelnen*] sind – wenn auch die Seele Sokrates ist – zwitterhaft: denn man kann sie als Seele und als Konkretum verstehen; einfach aufgefaßt aber sind sie diese Seele *plus* dieser Körper, im Allgemeinen genauso wie als Einzelne (VII 11. 1037a 5–10).

Im Unterschied zu den mathematischen Formen ist also die lebendige Form *nicht* durch Verallgemeinerung des Gegenstandes auch von der Materie zu abstrahieren; d.h. sie ist überhaupt nicht durch Abstraktion von Materie als solche isolier- und vorstellbar. Nicht der Weg der Abstraktion, sondern eine ganz andere Methode der Betrachtung ist dazu nötig, um sie als reine definierbare Form aufzufinden. Es ist der Weg der Ursachenanalyse in Bezug auf die Bewegungen, ohne die lebendige Körper nicht definiert werden können. Diesen Weg hat Aristoteles im Text vorher bereits angedeutet: Er beginnt bei den ungetrennt aufzufassenden Konkreta als *per se bewegten* Gegenständen und fragt nach der *Bedingung*, unter der diese bewegten Materien zu dem Gegenstand selbst so gehören, daß er nicht ohne sie definiert werden kann: »Denn nicht in jeder Verfassung ist z.B. die Hand ein materieller Teil des Menschen, sondern nur als eine, die das Vermögen hat, ihr Werk auszuführen, d.h. als beseelte« (VII 11. 1036b 30–32). Ein Ding, das nicht ohne bewegte Teile definiert werden kann, ist ein Ding, das eine Seele besitzt. Die Seele als Form aber ist nach Aristoteles bekanntlich die immanente *Ursache* seiner Bewegungen.<sup>10</sup>

Es ist also der Pfad der *kausalen Analyse* des Gegenstandes, der trotz der Fruchtlosigkeit des Verfahrens der Verallgemeinerung zu einer als rein erfaßbaren Form-im-Einzelnen führt, durch die das Konkretum identifiziert

<sup>10</sup> Z.B. De an. II 4. 415b 8–12.

wird.<sup>11</sup> Die Formen des Lebendigen haben folglich den Vorzug, anders als die mathematischen *auch ungetrennt* als *reine* Formen, die sie sind, in der Materie zu existieren. Wenn sie aber auch ungetrennt von der Materie *nur diese Formen* ohne Verfälschung oder Zusätze von seiten der Materie sind, dann sind sie eben, wie Aristoteles sagt, »inseiende« Formen. Nur anhand ihrer geometrischen Form beschreibbare materielle Gegenstände (wie Bronzekugeln oder steinerne Hermen) besitzen demgegenüber gar keine immanenten Formen, sondern eine in der Ungetrenntheit zugleich *diffuse* Form.

Die Auflösung des anscheinenden Widerspruchs in Z 11 und das Besondere meines Vorschlags kann somit folgendermaßen zusammengefaßt werden:

Der Satz, daß ein Lebewesen nicht ohne bewegte Materie definiert werden kann, handelt tatsächlich, wie Heinaman meint, vom Konkretum als solchen im Unterschied zur reinen Form, von der am Schluß des Kapitels die Rede ist. Jedoch ist eine solche reine Form, mit der der Gegenstand identifiziert werden kann, eine immanente Bewegungsursache. Und daher wird, wie Frede gegenüber Heinaman richtig sieht, aus ihrer Definition ersichtlich, daß es sich um ein materielles Ding handelt, ohne materielle Teile zu erwähnen. Was beiden entging, ist das von Aristoteles gefundene Unterscheidungskriterium zwischen Gegenständen mit immanenter und solchen mit nur ungetrennter Form: Daß die einen als allgemeine zwar immer noch Materie enthalten, aber ihre Form dennoch auf einem anderen Denkweg (dem einer *kausalen* Analyse) als in Materie rein existierend ermittelt werden kann; während die anderen Gegenstände zwar in der Verallgemeinerung reine definierbare Formen sind – aber dies dafür nur als abstrakte Gegenstände, die nicht auch in concreto existieren. Allgemeine Abstrakta sind jedoch keine primären Substanzen, woran Aristoteles in den späteren Kapiteln des VII. Buches der *Metaphysik* gar keinen Zweifel läßt.

Als vierte und zentrale metaphysische These ergibt sich aus dem Gesagten: Lebendige Formen existieren in concreto als *reine*, d.h. begrifflich separate Gegenstände. Nur sie sind primäre Substanzen nach Aristoteles.

Dies wirft nun das hellste Licht auf die philosophische Bedeutung einer »Immanenz der Formen« bei Aristoteles. Sie wird zu Unrecht immer so verstanden, als täte es einer Form generell Abbruch, wenn sie, statt mit Platon getrennt, mit Aristoteles immanent in materiellen Dingen sein muß. Dabei zeichnet es im Gegenteil gewisse Formen aus, daß sie *als in Materie seiend*, dennoch wirklich diese Formen sind und nicht, wie die mathematischen, obskur werden oder unscharf in dem, was auch als ein äußeres Ding in

<sup>11</sup> Siehe etwa Phys. II 7. 198a31-b9. Zur Begründung der Existenz materiefrei definierbarer Formen durch ihre kausale Rolle im Kontext der Natur vgl. ausführlicher Vf.: The functions of the concept of *physis* in Aristotle's *Metaphysics*, in: *OSAP* 20 (2001), ferner J. Hübner: *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des εἶδος ἀόριστον*, Hamburg 2000, bes. S. 263 ff.

Erscheinung tritt. Ein derartiges »Verschwimmen« aller Formen in dem Erscheinenden ist ja ein bekannter, in vielfachen Varianten auftretender Bestandteil der platonischen Doktrin für sämtliche Ideen gewesen, nicht nur für die mathematischen. So ist z.B. im *Staat* (597a) – ausdrücklich als Beispiel für alle belebten und unbelebten Dinge unserer Welt – die wahrnehmbare und gebrauchsfähige Bettstatt, die ein Schreiner aus Holz herstellen kann, »etwas Verschwommenes (ἀμυδρόν τι) im Vergleich mit der Wahrheit« als Idee oder an sich bestehende »Form«, und Ähnliches gilt für alle Erscheinungen und Bilder, die nach Platon unsere materielle Wirklichkeit bilden.

Für Aristoteles ist dies das eigentliche Trauerspiel des Platonismus gewesen, daß er die erscheinende Welt aller Wahrheit und aller eigenständigen Dignität letztlich berauben muß. Dem setzt er sein Konzept der »inseienden Form« entgegen als Triumph, daß die wahre Substanz der Dinge auch im Erscheinenden angetroffen werden kann. Und während Platon keinen grundlegenden Unterschied erkannte zwischen mathematisch beschreibbaren Formen und Formen des Lebendigen, sondern sie alle als gleichermaßen getrennte Ideen behandelte, etablierte Aristoteles, indem er ihre Getrenntheit generell leugnete, zugleich einen Wesensunterschied zwischen ihnen, nach dem nur die einen in dem materiellen Ding, das erscheint, ihre scharfen Grenzen einbüßen, während die anderen als immanente Formen erst ihr wahres Profil und die ihnen eigene Selbständigkeit besitzen.

### **3. Die Immanenz der Form als Stattfinden der Lebensaktivität eines organischen Körpers**

Womit Aristoteles die erforderliche Selbständigkeit der immanenten Form begründet, wurde bereits angedeutet und ist im übrigen eine allen bekannte These der aristotelischen Philosophie, die ich hier nicht weiter verfolgen möchte. Er begründet sie damit, daß die Formen – als Seelen – die selbst *nicht* bewegten und daher *primären Ursachen* der Bewegung *in* denjenigen bewegten Körpern sind, die – wie vorher klar geworden – nicht ohne Bewegung zu definieren sind. Ihre Priorität als Ursachen und die Unbewegtheit, d.h. zusammen: ihre *Irreduzibilität* auf bewegte Materien, aus denen jeder dieser Körper vollends besteht, sichert ihnen die prekäre Selbstständigkeit als etwas Wohlunterschiedenes, aber dennoch nicht unabhängig von Materie Existierendes.

Wenn nunmehr feststeht, daß nur Seelen inseiende Formen sind, ist der Weg nicht mehr weit zu einer Aufklärung des »Inseins« selbst. Denn es kann nun einfach ersetzt werden durch eine ganz andere Gruppe von für sich genommen sehr geläufigen Formulierungen des Aristoteles. Z.B. darf man laut den Erklärungen aus *De anima* nicht einmal fragen, ob und wie Seele und Körper *eines* sind statt zweierlei irgendwie ineinander, weil das,

was die Seele ist, eben das Einigende der Materie<sup>12</sup> und folglich die *Einheit* des lebendigen Körpers selbst sei. Denn die Seele ist nach dortiger Bezeichnung, wie allen bekannt, »die primäre vollendete Wirklichkeit eines lebensfähigen natürlichen Körpers« (412a 27 f.); vollendete Wirklichkeit (ἐντελέχεια) aber bedeute, so Aristoteles weiter, nichts anderes als eben die Einheit und das Sein von etwas, das die Möglichkeit hat, so zu sein.<sup>13</sup>

Um die Immanenz der Form zu begreifen, ist daher im letzten Schritt etwas darüber zu sagen, *wie denn* nach Aristoteles die *Seele* im Körper des Lebewesens ist. Klar ist, daß alle oben zurückgewiesenen Muster des »Inseins«, also die Inhärenz von Eigenschaften, der Teil im Ganzen und der Ort im umschließenden Raum ausscheiden müssen, um das Verhältnis der Seele zum Körper zu erklären.

Klar ist aber auch, daß Aristoteles nicht meinte, die Seele sei eine andere Substanz neben der Substanz des Körpers, wo doch die Seele vielmehr als »primäre Substanz« eben dieses Körpers erwiesen wird.

Doch ist eben auch noch ist nicht alles Pulver des 'Inseins' verschossen. Denn in der *Physik* Buch IV, 3. Kapitel, unterscheidet Aristoteles einen weiteren Sinn von »Insein« mit den Worten: »Ferner kann es so zu verstehen sein wie die Gesundheit im Warmen und Kalten oder wie überhaupt die Form in der Materie existiert« (210a 20 f.).

Und wie ist nun wiederum die Gesundheit im Warmen und Kalten? – Nach zeitgenössischer Auffassung so, daß sie sich einstellt, wenn ein bestimmter Haushalt oder ein Balanceverhältnis zwischen 'Warm' und 'Kalt' im Körper aufrechterhalten wird. Die Gesundheit 'besteht *in*', nicht: besteht aus dem Haushalt von Warm und Kalt. Etwas später bezeichnet Aristoteles sie als »hexis«, d.i. als das Haben einer gewissen Verfassung »in den thermischen Gegebenheiten« eines Körpers. Die Gesundheit ist, so betrachtet, nichts anderes, als Warmes und Kaltes in einer bestimmten aufrechterhaltenen Balance zueinander.

Indessen muß man sich hüten, hier sofort zuzugreifen und zu denken, die Seele sei nur irgendein Verhältnis zwischen materiellen Teilen eines lebendigen Körpers. Dies vielmehr weist Aristoteles in *De anima* – wiederum am Beispiel der Gesundheit – unter dem Titel einer bloßen »Harmonie« zwischen Körperteilen als mögliche Deutung für das Sein der Seele entschie-

<sup>12</sup> »Was sollte denn die Seele zusammenhalten, wenn ihre Natur aus Teilen bestünde? Doch ja wohl nicht der Körper; denn im Gegenteil scheint die Seele den Körper zusammenzuhalten, denn wenn sie herausgeht, zerfällt und verfault er. Wenn nun etwas anderes die Seele zu *einer* machte, dann wäre jenes die eigentliche Seele« (De an. I 5. 411b 6–10).

<sup>13</sup> »Soll man etwas Gemeinsames über jede Art von Seele feststellen, so ist sie die primäre vollendete Wirklichkeit eines natürlichen, organischen Körpers. Deshalb darf man auch nicht danach fragen, ob die Seele und der Körper *eines* seien, wie auch nicht das Wachs und seine Gestalt oder überhaupt die Materie eines Dinges und das, wovon sie die Materie ist; denn das 'Eine' und das 'Sein' sind, obwohl vieldeutig, ihrer Hauptbedeutung nach die vollendete Wirklichkeit« (De an. II 1. 412b 4–9).

den zurück.<sup>14</sup> Dennoch gibt es für ihn offenbar eine Vergleichbarkeit zwischen der Gesundheit und einer Form hinsichtlich der Art ihres »Inseins« in Materie, nämlich die, in etwas am Körper tatsächlich Aufweisbarem bestehen zu müssen.

Das von der Gesundheit nur vorgezeichnete Verständnis wird auf die Seele erst anwendbar, wenn man eine weitere Unterscheidung einbezieht, die Aristoteles im Definitionskapitel der *Metaphysik* mit Blick auf den Begriff der *hexis* (des Innehabens oder sich-Verhaltens) selbst trifft. Denn hier unterscheidet er zum einen den uns bereits geläufigen Sinn von *hexis* als eben »Verfassung« (διόθεσις) zwischen materiellen Bestandteilen einer Sache und führt als Beispiel dafür erneut die Gesundheit an; davon aber hebt er einen anderen Sinn von *hexis* ab, nämlich sie als »vergleichbar einer gewissen Aktivität (ἐνέργεια τις) des Habenden und des Gehabten, wie eine Handlung oder Bewegung es ist«.<sup>15</sup> Bei einer *hexis* in diesem Sinn, so führt Aristoteles im Weiteren aus, fasse man genau das »Zwischen« ins Auge, das zwischen dem Habenden und dem Gehabten stattfindet, wie z.B. das *Tragen* eines Kleides ein solches Zwischen sei zwischen dem, der es 'anhat', und dem angehabten Kleid. Wichtig ist für Aristoteles im selben Zusammenhang, daß man das Verhältnis des Habens in diesem Sinn nicht nocheinmal iteriert, indem man sagt, das Haben oder Tragen sei wiederum von jemandem gehabt. Sondern die Aktivität oder Bewegung des Tragens enthält das ganze Verhältnis zwischen dem Träger und dem Gehabten in sich und löst es gleichsam auf in das Stattfinden – eben der Aktivität, um die es jeweils geht.

Wer nun diese Wahl hat, der wird nicht lange zögern mit der Folgerung, daß die Seele, insofern sie einem Körper immanent ist, d.h. von ihm 'gehabt' wird, so in ihm sein muß, wie eine *Aktivität* in dem, wovon sie durchgeführt wird; nicht aber wie eine Verfassung oder Disposition, die gewisse Teile dieses Körpers an sich haben. Diese, die Verfassung, ist vielmehr das Ergebnis von jener, nämlich von der Aktivität oder den Aktivitäten, die der lebendige Körper vollzieht, vom Stoffwechsel angefangen über das Streben bis zum Wahrnehmen und den höheren Verhaltensweisen aller Art. Die Seele – und mithin die Form – *ist* die sich selbst erhaltende Lebensaktivität eines so und so verfaßten organischen Körpers und *besteht in* seinen durch sie primär verursachten Bewegungen oder Verhaltensweisen. Das entspricht im Übrigen sowohl – fast wörtlich – der Definition der Seele nach *De anima*, als auch läßt es sich unmittelbar am Text der *Metaphysik* belegen, wo es heißt: »Die Seele ist Substanz und Aktivität (ἐνέργεια) eines bestimmten Körpers« (Met. VIII 3. 1043a 35 f.).

<sup>14</sup> Vgl. De an. I 4. 407b27 – 408a28.

<sup>15</sup> Met. V 20. 1022b 4 f.

Eine *Aktivität* ist nach Aristoteles generell die bewegende Ursache zu bestimmten Bewegungen in einer Materie (siehe Met. IX 8. 1049b 24 ff.). Das Besondere beim lebendigen Körper ist nur, daß sie die Aktivität eben desselben Körpers ist, der dadurch in Bewegungen versetzt wird, die wiederum diese Aktivität aufrechterhalten. Die Aktivität selbst aber *ist* keine Bewegung, sondern besteht in Bewegungen oder stellt sich ein, wie die Gesundheit im Haushalt des Warmen und Kalten – als deren sich durchhaltendes Ziel oder Vollendung. Ohne solche Bewegungen kann das materielle Konkretum nicht definiert werden, wie wir in Z 11 hörten; zugleich gilt aber, daß seine in ihm vorhandene Form, obwohl selbst ohne Materie, dennoch den ganzen Komplex in der primären Ursache seines Seins erfassen läßt. Denn es gibt keinen materiellen Teil des Körpers der unbeteiligt wäre an der Durchführung der miteinander integrierten Aktivitäten, die ein solches Ding definieren.

In dieser Perspektive löst sich also das ominöse Etwas-in-etwas (Form in Materie oder Seele in Körper) auf in den Gesamtzustand oder besser Vollendungszustand *von* etwas. Dieser Vollendungszustand besteht nach Aristoteles in den *Aktivitäten des Lebens*, d.h. in den Bewegungen und Verhaltensweisen, durch die ein solcher Körper sein Leben erhält. Denn »vivere viventibus est esse«, wie die lateinische Übersetzung einer berühmten von Aristoteles für diesen Sachverhalt geprägten Parole aus *De anima* lautet (II 4. 415b 13). Entsprechend gibt er auch in der *Metaphysik* als Definition der Seele kurz und bündig an: »Sie ist Substanz und d.h. Aktivität (ἐνέργεια) eines bestimmten Körpers« (VIII 3. 1043a 35); und bezieht dies an anderer Stelle noch einmal ausdrücklich auch auf die *Form* mit den Worten: »So ist klar, daß die Substanz und d.h. die Form Aktivität ist« (IX 8. 1050b 2). Hier findet sich sogar eine Reminiszenz an die Formel des »Inseins«: die Aktivität sei »in« dem Aktiven selbst, wenn sie, wie z.B. Leben oder Sehen, kein über ihr eigenes Stattfinden hinausgehendes Ziel habe. Damit wird unser Schluß um so plausibler: daß ein Körper eine in-seiende Form besitzt, ist dahingehend auszubuchstabieren, daß er in Lebensaktivitäten begriffen ist – vom Stoffwechsel über das Beute- und Balzverhalten bis hin zu den höheren Tätigkeiten des Menschen.

Die fünfte, hier nicht mehr im einzelnen, sondern nur global belegte These lautet daher: Immanenz der Form bedeutet, daß ein Körper in Lebensaktivitäten begriffen ist, die seine Form definieren.

Dabei muß man allerdings beachten – und das verdient zum Schluß hervorgehoben zu werden – daß Aristoteles nicht meint, eine Aktivität sei selbst einfach eine Bewegung.<sup>16</sup> Denn eine Bewegung schließt niemals ihr Ziel oder den Endzustand ein, während eine Aktivität eben gerade die Auf-

<sup>16</sup> Zur Unterscheidung beider bei Aristoteles vgl. R. Heinaman: Aristotle and the Mind-Body Problem, in: *Phronesis* 35 (1990), S. 83–102.

rechterhaltung eines gewissen Endzustands ist durch die immer von neuem verursachten Bewegungen, die insgesamt einen Körper am Leben erhalten. Das macht den Unterschied zwischen beiden und gibt der Aktivität des Lebendigen eine gewisse ontologische Besonderheit, die aber nicht zur getrennten Existenz der Form gesteigert wird.

Abschließend fasse ich die Ergebnisse der Untersuchung noch einmal in fünf Kernthesen zur Immanenz der Formen bei Aristoteles zusammen:

1. Aristoteles meint, daß nur lebendige Körper immanente Formen besitzen.
2. Andere Körper mit gewissen ungetrennten Formmerkmalen haben keine in ihrer Ungetrenntheit, sondern nur in abstracto definierbare Formen.
3. Das zunächst obskur erscheinende »Insein« einer Form in Materie kann erklärt werden als die sich selbst erhaltende Lebensaktivität eines sie durchführenden Körpers.
4. Eine solche Aktivität konstituiert sich in den Bewegungen des betreffenden Körpers, ist aber selbst keine Bewegung, sondern ihr sich selbst erhaltendes Ziel.
5. Die Existenz solcher Formen ist nur im Zuge einer kausalen Analyse der durch sie bewegten Gegenstände zu rechtfertigen.

#### BIBLIOGRAPHIE

- Bostock, D. 1994. *Aristotle. Metaphysics*, Books Z and H. Transl. with a Commentary, Oxford.
- Buchheim, Th. 2001. The functions of the concept of *physis* in Aristotle's *Metaphysics*. In *OSAP* 20.
- Frede, M. 1990. The Definition of Sensible Substances in Met. Z. In D. Devereux / P. Pellegrin (Hg.) *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, 113–129.
- Frede, M. / Patzig, G. 1988. *Aristoteles Metaphysik Z*. Text, Übers. und Kommentar, 2 Bde., München.
- Goethe, J. W. 1949. *Farbenlehre*. Historischer Teil (Artemisausgabe, Bd. 16, Zürich).
- Heinaman, R. 1990. Aristotle and the Mind-Body Problem. *Phronesis* 35: 83–102.
- Heinaman, R. 1997. Frede and Patzig on Definition in *Metaphysics Z*. 10 and 11. *Phronesis* 42: 283–298.
- Hübner, J. 2000. *Aristoteles über Getrenntheit und Ursächlichkeit. Der Begriff des εἶδος χωριστόν*. Hamburg.
- Ross, W. D. 1924. *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary, 2 Bde., Oxford.

### What does the »Immanence of the Forms« in Aristotle mean?

**ABSTRACT:** »Immanence of the forms« – the precise meaning of this very famous self-characterization of Aristotelian philosophy remained almost unexplored until recently. This article shows that the immanence means neither being contained, nor inherency, nor being spatially embraced, nor just and only inseparability from matter. Moreover, what is at stake is a special case of such inseparability, so that the Form – as something conceptually separated – nevertheless provides a full definition of the substantial object having that form. This account is justified – as Michael Frede and Robert Heinaman have proved in their analysis of *Metaph.* VII 11 – on the basis of the *causal role* that the form in these cases has to play for the substantial object. It is also clear that only *living forms* can be immanent in this sense, not the mathematical forms or the forms of the artificial. Immanent forms are therefore for Aristotle exclusively souls of material living beings. The immanence of a form can be described – also according to the paradigm from the *De anima* – as the living activity of the materially existing body.

**KEY WORDS:** Aristotle's *Metaphysics*, form and its causal relevance, substance, soul as activity, definition of material beings, living things.